

Dossiê Gérard Lebrun

DOSSIÊ GÉRARD LEBRUN

A revista *Discurso* publica nesta edição documentos relativos a pesquisas desenvolvidas por Gérard Lebrun (1930-1999) em ocasiões em que esteve associado, como professor, ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. São fotocópias de papéis que contêm esboços de reflexão teórica e resumizam resultados posteriormente sistematizados por Lebrun em livros (como no caso das páginas sobre Hegel), em artigos (como no projeto sobre Foucault e a Fenomenologia), ou então em projetos que não se sabe ao certo se foram realizados ou não (fala-se na existência do manuscrito de um livro sobre Schopenhauer). A publicação desse material em reproduções fotográficas, e não em transcrição, recorda ao leitor que os textos não foram elaborados para ser publicados, apenas para circulação interna. Mesmo assim, oferecem testemunho privilegiado de um método de estudo, de um jeito bem filosófico de fazer a história da filosofia que, promovido por Lebrun, vicejou no Brasil. Cada grupo de documentos é seguido por um comentário, realizado por um professor do Departamento de Filosofia da USP.

Os editores

PLANO DE PESQUISA

-1-

O trabalho que pretendo fazer sobre Schopenhauer está ligado, em sua origem, a uma leitura já antiga que fiz da Crítica do Juízo. A segunda parte desse estudo ("O Nascimento dos Temas") analisava a transformação de alguns conceitos da onto-teologia clássica em temas de uma investigação ao mesmo tempo empírica e transcendental (a vida, arte, trabalho, história...). Assim, depois de Kant, a filosofia se desvia de seus objetos de metafísica tradicional (o Eu, o Mundo, Deus) que a Dialética transcendental banira do campo do saber para elucidar o sentido daquilo que Foucault chama de "as novas positivities", indicadoras da finitude positiva do homem. Tudo se passa como se a situação do homem como ser vivo, ser social, etc. se tornasse o objeto por excelência do discurso filosófico.

Entretanto, arriscamo-nos a incluir alguns modos de pensamento bem diferentes sob esta expressão vaga de "discurso filosófico". Se é verdade que, de Hegel a Husserl, a filosofia em sua pretensão fundadora se dá com a antropologia, resta que ela pretende realizar-se em um saber absoluto, e que ela está então em oposição total com os saberes positivos e naturalistas que, no século XIX, tomam-se por críticos radicais de toda metafísica. Assim, somos tentados a distinguir duas direções de pensamento no século XIX: 1) a linha do saber absoluto (idealismo pós-kantiano, fenomenologia) 2) os saberes intrinsecamente redutores da "filosofia" (positivismo, marxismo, Nietzsche, Freud...). Mas basta um pouco de atenção para perceber como esta segunda rubrica é heteróclita e artificial. Nietzsche, em particular, parece-nos ocupar um lugar à parte: seu método "filológico" guarda apenas uma longínqua semelhança com as outras estratégias da "desconfiança", e sua detecção de "interpretações" só se aproxima em aparência da crítica das "ideologias". Onde vem o fato de que podemos colocar na mesma subdivisão todos aqueles que, no século XIX, confessam seu ateísmo e recusam qualquer idéia de saber absoluto? Onde vem, mais particularmente, a especificidade de Nietzsche?

Para responder a essa pergunta, é preciso compreender, em primeiro lugar, que nos identificamos rápido demais a

-2-

"filosofia" (no sentido oficial) do século XIX ao pós-kantismo, depois ao neokantismo -como se, fora deste domínio, houvesse apenas positivistas, materialistas, cientificistas, etc. Fichte, Hegel e Schelling não foram os únicos herdeiros de Kant: em 1818, o Mundo como Vontade, livro escrito contra a moda, numa reação contra o idealismo alemão, marcava uma bifurcação da herança de Kant. O que explica por que o jovem Nietzsche, discípulo de Schopenhauer, estava no direito de homenagear Kant e de crer-se kantiano, mesmo se o "Kant" ao qual ele se refere (relativista, a meio caminho do ceticismo...) tem tudo para desconcertar-nos -a nós que vivemos sob uma imagem bem diferente, mais "séria", de Kant. E preciso, entretanto, levar a sério este enraizamento de Nietzsche numa tradição kantiana que a história da filosofia deixou à sombra. E em parte por ter negligenciado essa formação filosófica original e passado muito rapidamente sobre o debate interminável que Nietzsche trava com Schopenhauer que pudemos ver no Zaratustra um meteoro aterrissando no século XIX.

Um outro traço nos tocou, quando começávamos a querer restituir a Nietzsche seu lugar exato: o partido abusivo que tiramos de sua polémica anticristã. Por um lado, o julgamento global de Nietzsche quanto ao cristianismo tem mais nuances do que certas fórmulas estrondosas nos deixariam crer. Por outro, é impossível compreender o "dionisiaco" e a "vontade de potência" exclusivamente como máquinas de guerra anticristãs. Quando consultamos os Posthuma de depois de 1886, percebemos que Nietzsche continua a interpelar Schopenhauer, culpado, segundo ele, de não ter rompido com os "valores" cristãos, apesar de seu ateísmo declarado, e de ter sido, justamente por essa razão, um dos principais responsáveis pelo niilismo que atravessaria o século. O niilismo: estado de desespero daqueles que souberam (diferentemente de Schopenhauer) livrar-se dos valores cristãos, mas que (porque ainda vivem sob sua influência) sentem essa libertação como intolerável e lugubre -como se "a morte de Deus" desse numa "Sinnlosigkeit" sem fim. Não é então o cristianismo que Nietzsche enfrenta, mas o niilismo -que ele quer levar ao extremo,

-3-

como que para fazê-lo implodir. Ora, esta importância decisiva do fenómeno niilista aos olhos de Nietzsche foi, definitivamente, tão subestimada quanto o fascínio contínuo que Schopenhauer exercia sobre ele. O niilismo não era para ele mais uma filosofia entre as demais, mas um elemento de vida que era preciso, ao mesmo tempo, suportar e transgredir.

Eis porque Schopenhauer apareceu-nos como um desvio inevitável para quem quer compreender com precisão a economia do pensamento do século XIX. Foram essas mesmas razões que orientaram a organização de nosso estudo. Em primeiro lugar, tentaremos mostrar que Schopenhauer não queria concorrer com os pós-kantianos, ou seja, ele não propõe um outro esquema de saber absoluto. Ora, a "Vontade" é uma formulação (de resto aproximativa) da coisa-em-si. Mas o importante é que Schopenhauer, justamente, não pretende dissipar o conceito de coisa-em-si (assim como Fichte e Hegel), mas, ao contrário, pretende examinar sua função indispensável. O "fundamento", é doravante o que é "sem fundamento" (ohne Grund) - o que o princípio de de razão não poderia absolutamente apreender, e que, por princípio, escapa à atividade do intelecto, que, na verdade, não é nada mais do que um instrumento de pilotagem de uma espécie determinada de seres vivos. Esta metafísica não é então absolutamente um sistema no sentido dos pós-kantianos: ela deve sua coerência ao fato de permanecer no nível da experiência e de poder reencontrar o resultado das ciências positivas, em vez de ultrapassá-las e fundi-las. Assim, dá-se à palavra "metafísica" um sentido inédito em que é preciso ter penetrado, se se quer compreender mais exatamente em que consiste a crítica da metafísica por Nietzsche.

Em segundo lugar, gostaríamos de mostrar que o conceito de irracionalismo é muito pouco adequado para designar esta mutação filosófica. Schopenhauer não pretende libertar os demónios do inconsciente nem rebaixar a "inteligência", mas comentar e corrigir Kant de modo a dar à Crítica toda sua força e alcance, a fazê-la completar-se livrando-a dos preconceitos que Kant guardara da tradição metafísica que ele destruiu. Daí uma reinterpretação

-4-

original do kantismo, que não acaba em intelectualismo (soberania do sujeito transcendental) nem numa meditação sobre a finitude, que está centrada, parece-nos, sobre a noção, falsamente inocente, de "razão pura": recusa de distinguir razão e entendimento, recusa de admitir uma razão prática, recusa da noção (inútil) de "ilusão transcendental", recusa de qualquer passagem possível do sensível ao suprasensível enquanto estivermos no plano da representação. Mantendo a coisa-em-si e recusando-se, desde o princípio, a qualquer idéia de "razão pura", Schopenhauer leva ao paroxismo (e sem dúvida, para os kantianos, à caricatura) o traço no qual Foucault verá o essencial do kantismo: a efração em relação ao reino da Representação. A música diferencia-se de todas as outras artes na medida em que ela nos desvia das formas, em que se exprime nela um "Urgrund", por princípio rebelde a qualquer visibilidade: pela primeira vez, Dionísio triunfa sobre Apolo.

Em terceiro lugar, seremos levados a analisar a gênese do nilismo na obra de Schopenhauer, deixando-nos guiar pelos numerosos estudos genealógicos que Nietzsche dá deste fenómeno de cultura. Este estudo é apenas um esboço. Sua idéia diretriz, no momento, parece-me que deve ser mais ou menos a seguinte. Schopenhauer pretendia dar -enfim- à moral um fundamento não-teológico -excluindo, notadamente, o imperativo categórico que era, para ele, apenas uma versão laicizada do Decálogo. Consequentemente, ele só poderia dar um sentido à moral: exprimir a negação da "Vontade" pelo indivíduo ou ainda pelo fato de que o ser humano se destaca desta contra-divindade cega e absurda -a "Vontade"- que ocupa, em sua obra, o lugar do divino. E sobre este caminho que nasceria o nilismo. Para Nietzsche, uma outra via era possível: perguntar-se se não é profundamente inconsequente querer preservar a valorização moral depois da "morte de Deus". O nilismo teria sido o preço pago pelo século por esta inconsequência. Essa será, grosseiramente, a direção deste estudo.

A preparação deste trabalho não será minha única tarefa durante este afastamento. A Universidade de Aix-en-Provence pediu-me que dirigisse, durante o ano letivo de 1988-1989, um

-5-

seminário sobre o estoicismo, tema que faz parte do programa do "Concours d'Aggregation". Escolhi, então, comentar textos de Epicteto, Cícero e Sêneca, cuja lista ainda não elaborei. Não deixarei de enviar à USP um relatório sobre esta série de cursos que vão tomar boa parte de meu tempo até março de 1989.

Aprovado em reunião
do C.D. de 22/2/88
S. Paulo, 30/3/88

31.8.88


Francisco de Paula
Diretor do C.D. de Filosofia e Letras Clássicas - 34



GERARD LEBRUN - RELATORIO DE ATIVIDADES - 1988-1990

1) Pesquisa.

O trabalho de pesquisa realizado no período de 1988-1990 desenvolveu-se fundamentalmente em torno de Schopenhauer, lido à luz dos temas filosóficos da modernidade, tais como estes nascem na Crítica do Juízo de Kant. O trabalho partia da constatação de uma dupla vertente da filosofia no século XIX, aquela representada pela construção do saber absoluto (idealismo pós-kantiano, fenomenologia), e aquela representada pelos saberes que se constituíram como "redutores" da filosofia (positivismos, marxismos, Nietzsche e Freud). Ora, a análise deveria partir antes de tudo do caráter artificial da segunda rubrica e da especificidade de Mundo como Vontade e Representação no panorama intelectual da época. O resultado da pesquisa procura mostrar três pontos interrelacionados:

1) Que Schopenhauer não pensa em concorrer com os pós-kantianos, isto é, não se trata ali, efetivamente, de propor um outro modelo do saber absoluto. Esta parte da investigação centrou-se na "Hauptwerk" de Schopenhauer, bem como nos diversos textos menores onde ele analisa e comenta a filosofia kantiana. Esta parte da pesquisa permitiu ainda uma análise mais adequada da crítica de Nietzsche à metafísica, crítica que agora nos parece passível de ser melhor delineada na medida mesma em que não se esquece que Nietzsche foi antes de tudo - e talvez fundamentalmente - o leitor de Schopenhauer (evidência que se procura esquecer para acentuar o caráter inédito do autor, em prejuízo de sua compreensão correta).

2) Ao contrário de uma visão corrente e caricatural da filosofia de Schopenhauer, que pensa em compreendê-lo a partir do conceito de irracionalismo, reuniu-se os elementos para mostrar que ele entende antes de tudo dar à Crítica kantiana a sua devida força e extensão. Para isso analisou-se quais são, aos olhos de Schopenhauer, os elementos da tradição metafísica que sobreviveriam no interior do kantismo. "Continuação" do kantismo cujo paradoxo procuramos analisar, já que esta sequência inédita da Crítica estará centrada na recusa de qualquer

idéia de razão pura.

3) O último tópico de investigação foi simultaneamente centrado em Nietzsche e em Schopenhauer. Tratava-se antes de tudo de retrair a história do "nihilismo europeu", prestando atenção, antes de tudo nas consequências, identidades e divergências presentes nestas duas filosofias da Vontade. Análise que não tem interesse meramente historiográfico, já ^{que} apenas como consequência do estatuto da vontade na economia da filosofia ^{que} este fenómeno cultural que é o "nihilismo" pode ganhar o contorno de problema com o qual o século dezenove o cunhou

Por fim, esta série de estudos sobre Schopenhauer e o século XIX deram origem a tres ensaios que estão agora em fase final de redação

2) Participação em Congressos e Colóquios.

1988 - Colóquio Franco-Brasileiro de Filosofia, Collège International de Philosophie, Paris.

1989 - Colóquio sobre "O Olhar", organizado pela FUNARTE, São Paulo

1989 - Colóquio "Foucault", Universidade de Paris, Paris.

1990 - Colóquio "Canguilhem", Universidade de Paris, Paris.

3) Seminários em outras Instituições.

1989 - Seminário sobre o estoicismo, Université d'Aix en Provence.

X

4) Teses defendidas sob minha orientação.

1990 - Ubirajara Marques, (mestrado), Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da USP

1 Regine Maria Carré Mader Carriá (outros)

5) Publicações

a) Livros

1988 - O Averso da Dialética, Cia. das Letras, São Paulo.

b) Artigos

1988 - "Sombra e Luz em Platão", in O Olhar, Cia das Letras, São Paulo.

1989 - "Foucault et la Phénoménologie", in Foucault, NRF, Paris.

Lebrun sobre Hegel, por *Ruy Fausto*

As páginas que me cabe comentar vêm sob o título “Projeto de Pesquisa Desenvolvido em RDIDP [tempo integral] do Prof. Gérard Lebrun”, em baixo, a lápis, lê-se, entre parênteses, “1982”. Mas seu conteúdo revela que Lebrun não se limitou a cumprir uma exigência burocrática. O texto dá conta do estado em que estava o trabalho de elaboração do que seria *O avesso da dialética. Hegel à luz de Nietzsche*, publicado em português em 1988 pela Companhia das Letras, em tradução de Renato Janine Ribeiro, e, em francês, como *L’envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*, postumamente, pelas Éditions du Seuil, em 2004, aos cuidados de Paul Clavier e Francis Wolff.

No final do prefácio a esse livro, o autor nos informa que a sua intenção inicial era “testar a dialética com a ajuda de analisadores tomados de empréstimo a Nietzsche” (ed. fr., p. 23); mas que, depois, mudou de ideia, por várias razões, entre as quais o fato de que “Nietzsche não conhecia Hegel suficientemente de perto” (Ibid.), e também porque o autor se deu conta de que ele poderia se servir também de outros autores para aquele trabalho, como “Berkeley, Hume, Schopenhauer, Bergson” (p. 23, 24). Na realidade, o confronto ficou; só que foi, até certo ponto, descentrado. O manuscrito indica como objetivo do livro “determinar *com exatidão* em que medida a dialética hegeliana é um substituto da metafísica” (p. 1, grifo do autor), o que faz supor que ele já abraçara o projeto definitivo. Porém, o título indicado, *A História e o Retorno*, ainda não é o que o autor escolheria.

Importante é que o manuscrito advirta, no final, de que o trabalho em curso “sob uma aparência inevitavelmente técnica (...) é, no final das contas, polêmico”, e “poderia conduzir à aborda-

gem de temas sócio-políticos mais concretos e sobretudo mais atuais” (p. 7), ao contrário, portanto, do que poderia sugerir o “passeio arqueológico” oferecido como *hors d’oeuvre*. Que os leitores do *Avesso da dialética* não percam isto de vista. Embora o livro não seja aqui nosso objeto, é impossível não insistir, desde já, sobre sua dimensão política, ou quase-política. Já o manuscrito não vai até aí. Ele se ocupa, de forma crítica, da noção hegeliana de história, principalmente através de um confronto – que será um dos grandes temas do livro – com o pensamento de Aristóteles. Um dos *leitmotiv* de *O avesso da dialética* é a ideia que em Hegel haveria uma espécie de investimento do primeiro motor de Aristóteles, que é ato puro, no mundo sublunar. O manuscrito desenvolve esse paralelo até o ponto em que há ruptura. O paralelo se faz pela apresentação de uma série de oposições conceituais que se recobrem. Começa-se insistindo que a ideia de História em Hegel remete à *energeia*, ao *ato*, em oposição à *potência*, mas a potência é aqui a da *kinésis* (noção que remete às diferentes formas de movimento ou de mudança, em Aristóteles), a “mobilidade” em geral. A um movimento no tempo, e que se submete ao tempo, opõe-se um movimento que anula o tempo, e que comporta um *télos*. A oposição *energeia/kinésis* é também a que separa *passagem* (*Übergang*) de *desenvolvimento* (*Entwicklung*). (Esta segunda oposição remete à conceituação da *Lógica*, mas corresponde, num outro registro, à primeira. A *passagem* é o modo de articulação da lógica do ser, o *desenvolvimento*, o da lógica do conceito – entre os dois fica a *posição*, ou *reflexão*, que caracteriza a lógica da essência). O processo histórico não é *kinésis*, nem *Übergang*, mas *energeia*, isto é, ato, e desenvolvimento. O melhor modelo é o do *ser-vivo* – não, observa com muita sutileza o autor, o *modelo da vida* “enquanto

ela é produção interminável dos mesmos indivíduos naturais” (p. 1). “O ser-vivo – escreve Hegel, citado por Lebrun (Ibid.) – se conserva a si mesmo, ele é o começo e o fim”. O paradigma, como se sabe, é o do círculo e não o da linha reta, e, entretanto, surge um problema. A ideia de História de Hegel recusa a progressão infinita, mas ao mesmo tempo exige a *inovação*. Se círculo há, ele não pode significar retorno *do* mesmo, talvez, antes, retorno *ao* mesmo. Mas isso também teria de ser explicado. Não há simples circularidade, mas “círculo dos círculos”, com o que se conjuraria tanto a progressão infinita (o mau infinito), como a circularidade simples, fechada ou não inovante. Mas como? O manuscrito termina por uma evocação do infinito espinosista, que seria a resposta já existente à dificuldade kantiana (levantada pela *Dissertação de 1770*), de pensar uma “série total”, que seria “completa” e que, entretanto, não “acabaria” nunca. Porém, mais interessante, ele aponta para o lugar em que Hegel se separaria de Aristóteles. O infinito atual não existe para o Estagirita, mas o infinito como *dynamis* (como potência), a julgar pelo que escreve Wolfgang Wieland (referido por Lebrun, *Die Aristotelische Physik*, Göttingen, 1992, p. 294 e ss.), tem uma certa realidade. Ora, Hegel teria operado uma “niilização” desse ser em potência. A dialética hegeliana é uma “anti-*physis*”. Ela recusaria mesmo “a energia enfraquecida” do ser-em-potência, e isto em benefício da ideia de contradição. Aqui se abre um tema que está presente no início de *O avesso da dialética* (ver o cap. 1, na versão francesa principalmente as páginas 28 e 29, e 33), e que é, na realidade, essencial: o de que a unidade da História hegeliana não é dada pela conservação das figuras, mas pela sua destruição. O que pode parecer banal. Talvez mais claramente: a *atividade* do espírito hegeliano não é essencial-

mente conservação ou criação, mas destruição. Esta ideia vem ilustrada pela observação de que se, “na teleologia clássica, o templo construído e o organismo adulto eram os exemplos de *telos*, que *surgia das suas condições*, a crise é o que melhor ilustra o *telos enquanto ele anula as suas condições*” (p. 5, grifado pelo autor). Eu observaria, sem com isso questionar aquela leitura, que a noção de “crise” é rara em Hegel. De qualquer modo, observaria também que essa concepção converge, de forma interessante, com a dos *Grundrisse* de Marx, texto que contém, a meu ver, o melhor discurso marxiano sobre a história. Mas, na crítica, Lebrun não seguirá propriamente, ou principalmente, o caminho do paralelo com os *Grundrisse*.

O que se extrai da notável análise da ideia hegeliana de história, tal como a encontramos “em miniatura” no manuscrito, é que ela representa uma ontoteologia. Para Lebrun, trata-se da última versão da metafísica cristã, a qual teria recebido seu golpe mortal com o Eterno Retorno de Nietzsche. No texto que examinamos, é só propriamente a carga ontoteológica da ideia hegeliana que aparece; seu (suposto) enraizamento cristão, e, principalmente, seu abalo inevitável diante da genealogia nietzscheana, são apenas anunciados. Por isso, não me cabe aqui discutir esses desenvolvimentos. Espero tratar disto num texto – crítico – mais extenso, sobre *O avesso da dialética*.

PROJETO DE PESQUISA DESENVOLVIDO EM RDIDP DO
PROF. GÉRARD LEBRUN

O trabalho que eu estou acabando é consagrado ao exame de temas hegelianos e tem por objetivo determinar com exatidão em que medida a dialética hegeliana é um substituto da metafísica. Seu título - "A História e o Retorno" - provém da última parte, que é uma desmontagem da noção hegeliana de História. As estruturas dessa são comparadas com o Eterno Retorno de Nietzsche, - conceito encarregado de destruir ponto por ponto os pressupostos da metafísica cristã. Sem evocar aqui esta oposição entre a História hegeliana e o Eterno Retorno - sobre a qual trabalho atualmente - , gostaria apenas de dar um exemplo do método que foi empregado para analisar essa noção complexa que é a História hegeliana.

A dialética hegeliana ^{foi acumulada} frequentemente - mas superficialmente - a um mobiliário. É verdade, sem dúvida, que a crítica da fixidez das determinações pode engendrar a convicção de um progresso dialético sem fim : o ser limitado deve parecer ainda e sempre, e a sua destruição estende-se a perder de vista... Mas, nesse nível, não está em questão senão um simples advir (Geschehen) ao qual é impossível atribuir a unidade interna duma Geschichte ... Não é espantoso, portanto, se Hegel deve utilizar a noção de energeia (atividade) para neutralizar essa imagem trivial de devir, e se ele retoma a oposição aristotélica entre Kinesis et energeia : Kinesis, simples movimento no qual as figuras se sucedem, - energeia, totalização no decorrer da qual as etapas sucessivas primen-se sucessivamente para realizar um fim. Desse segundo ponto de vista, o advir é a realização de um telos e, desde então, o que Hegel chama evolução (Entwicklung) não tem nada a ver com uma simples mobilidade ou uma passagem (Uebergang). Certamente, o Espírito que está evoluindo sofre uma mudança, mas sobretudo ele não faz senão reencontrar-se a si mesmo a cada momento desse percurso - é o modelo do ser-vivo que exprime da melhor maneira esta realização-de-si : "o ser-vivo se conserva a si mesmo, ele é o começo e o fim ; o produto nele é também o princípio, ele está sempre como tal em atividade...". - O modelo de ser-vivo, mas não, observamos, o de Vida, enquanto ela é produção interminável dos mesmos indivíduos naturais, - repetição, - não progres-

- 2 -

so. Fazendo reproduzirem-se as mesmas figuras finitas, a Vida não tem - História, pois a História é o contrário desse movimento retilíneo, sempre incompleto. O que diz a História é a absorção de tempo, - mas aquele que é desdobrado e justaposto pelo desenvolvimento temporal, mas o que - ele anula.

É através disso que a dialética exclui as interpretações mobilistas que, a primeira vista, poderiam ser dadas dela. Ela não é, de forma alguma, o reconhecimento da força irresistível do devir, a epopéia - de um fluxo que tudo leva. O que é instrutivo na destruição temporal, é o fato de que um fim se conserva através do processo, e de que a passagem temporal não é portanto senão uma aparência. Da mesma forma, a explicitação dialética é o inverso de uma meditação que afetaria algo - e a História não é explicitante porque ela decifraria um passado que se continuaria a considerar como uma época positiva de formação, algo que seria preciso descrever porque ele aconteceu e enquanto ele aconteceu. A História é explicitante porque ela transfigura aquilo mesmo que nós entendemos por "histórico" e conjura a ilusão da passagem temporal como - sendo uma distância percorrida. Não sendo este remanejamento discursivo, a História não é mais dialética senão nominalmente. Pede-se lhe atribuir o ritmo de uma Odisseia, faz-la desfazer contradições, dizer que ela se pulta impérios e classes condenadas: dessa forma, não se deixa de reduzir a dialética, contra a vontade de Hegel, à crônica de um progresso - que não tem mais nada a ver com o "progresso" da explicitação. De discursar so, a dialética torna-se narrativa.

Que, assim, o tecido da História dialética seja profundamente aristotélico, isso já seria o suficiente para tornar suspeita a interpretação mobilista. Foi por ter destacado Hegel de Aristóteles que acreditou-se ter Hegel confiado ao Deus de Bossuet a direção de devir segundo Engels... Ora, a função primordial que desempenha a oposição Kínésis/ênérgeia é suficiente para tornar essa leitura insustentável : é por princípio e sem cessar que a explicitação histórica, enquanto histórica, é encarregada de neutralizar o tema de "vir-a-ser-algo". E, desde então, não temos mais o direito de dividir o hegelianismo entre uma tentação - historicista e a submissão ao Absoluto. Como mostrou Karl Lowith, buscar-se-ia em vão traços dessa problemática em Hegel : "a contradição entre a relatividade histórica e o valor absoluto" supõe que não se crê mais no carácter absoluto do Cristianismo; "ela é excessivamente moderna para -

- 3 -

se ter apresentado a Hegel". Não digamos, portanto, que Hegel termina - por depreciar o devir : a História foi confeccionada para desenraizar o falso conceito de "devir", - para fazer dobrar em um Círculo a reta ilusória ao infinito.

Não dissimulemos, todavia, que neste ponto de nossa investigação a apresentação do conceito de História permanece unilateral. - Pois o aristotelismo de Hegel permite-nos, sem dúvida, remontar até a condição de possibilidade da História, mas não todavia compreender o seu funcionamento. Como a História pode ser também um progresso? Como a anulação sistemática da alteridade (enquanto fragmento indefinidamente acrescentado à linha) é compatível, finalmente, com uma idéia de inovação ? É isso que preciso tentar esclarecer.

O Círculo é a curva da uniformidade. Assim a simples imagem do Círculo, por si só, é incompatível com uma História. Mesmo se o ciclo não nos faz retornar ao mesmo ponto do tempo, ele nos faz, no entanto, reencontrar a mesma forma. Ora, na evolução (Entwicklung) hegeliana, a realização do fim não se revela mais pela junção pura e simples do resultado e do começo : O Espírito, realizando seu fim, não restabelece aquilo que era ; ele ganha algo. Se, em primeiro lugar, todo processo dialético, enquanto processo, é necessariamente bitado por um retorno ao Mesmo (assim a Idéia retornando à imediatez do começo), resta que todo processo espiritual, enquanto espiritual é incompatível com o Retorno do Mesmo. - Com essa crítica da repetição, Hegel distancia-se dos Gregos que interpretavam a reprodução da mesma forma como um meio de corrigir a corruptibilidade do sublunar. Para Hegel, o retorno indefinido do Mesmo não pode mais ser o melhor substituto possível da eternidade : o divino não seria aquilo que se manifesta (offenbart) se ele não pudesse autenticar-se senão pelo Retorno. Se os Pagãos pensavam assim, foi por que eles davam ao finito uma consistência tal que a existência temporal era posta por eles como algo insuperável. É nesse sentido que a Geschichte hegeliana é anti-grega : porque os Gregos acomodavam-se ao tempo. Se a raça dos homens, escreve Platão, não é imortal "senão deixando filhos dos seus filhos", é porque ela é "vinculada por natureza ao tempo inteiro, que ela acompanha e acompanha em todas as partes". Como confessar melhor, em termos hegelianos, que o Espírito ainda está preso, aqui, na sua forma natural? Os Gregos eram cegos à "verdadeira infinitude do Espírito".

rito".

Certamente, é o mesmo Sujeito que realiza-se ao longo da - História, mas não no mesmo sentido em que a mesma espécie reaparece através de cada exemplar individual. Trata-se agora de uma identidade que não precisa mais dominar uma diferença numérica nem atenuá-la por sua redundância. O princípio, agora, não mostra mais que ele é o mesmo, sendo recontrando-se em instâncias sempre dissemelhantes. Ou, preferindo-se, a identidade não é mais obtida pela redução da novidade que traz a Diferença : o Idêntico não está mais senão na proliferação da novidade. Ele é o ato que não apenas deixa surgir com toda segurança a Diferença, mas que chega mesmo a produzir a Diferença.

Para que seja compreendida melhor essa direção entre a repetição e a inovação própria ao Espírito, ela será examinada à luz da crítica que dela faz Gilles Deleuze em "Différence et Répétition". Para Deleuze, essa distinção não pode ser senão superficial, já que o essencial do hegelianismo é a afirmação da "circulação infinita do idêntico através da negatividade" : Hegel é apenas o permenidiano que prestou "a última homenagem, e mais poderosa" ao velho princípio, fazendo surgir a identidade "do máximo absoluto da diferença"... Todavia, essa interpretação deixa na sombra o fato de que a Idéia hegeliana não recomeça sempre o mesmo ciclo - como o faz a Vida - , que ela não se desdobra em um círculo único, mas em círculos diferentes na periferia do círculo principal. Onde a necessidade de compreender a significação da imagem enigmática do "Círculo dos círculos".

Esse exame nos conduz a duas direções.

A) a análise da crítica hegeliana do mal infinito, quer dizer da progressão, por princípio inacabável, de algo que não pode continuar a ser sem passar a seu Outro. Essa crítica nasce, parece-nos, em um reexame da noção aristotélica de dunamis. Enquanto se trata de afirmar a subordinação do processo ao telos, Hegel permanece um Peripatético ortodoxo. Que tudo que vem a ser caminha em direção a um archê, esse adágio aristotélico é um axioma hegeliano : não há desenvolvimento em direção ao indeterminado ; a dunamis é o que deve tornar-se efetivo... Mas isso, Hegel o compreende mais radicalmente do que Aristotélicas : a dunamis não tem ser senão em sua supressão; ela confunde-se com essa. Ora Aristotélicos não chegaram a esse posicionamento nihilizante do "ser-em-potência". Ele

- 3 -

não podia. Certamente, ele recusa o infinito atual; mas resta que, como o observou Wolfgang Iser, que a Física atribui um estatuto e, pode-se dizer, mesmo uma normalidade ao apreensão compreendido como presença do in determinável: o "infinito" é como uma condição transcendental do "ser-mo-vel", o índice de sua energia esfria e a mudança em seu ser é reconhecer que há o indefinidamente divisível, que há algo que não é ilusório e ao qual, no entanto, é impossível atribuir uma ar-chê. Logo, isso redonda em tratar como dados permanentes e irredutíveis as formas do inacabamento e da imperfeição. É a dialética hegeliana se pode ser subversiva em relação a um tal discurso sobre a phúsis. Ela é a anti-física; o devir que ela põe em cena é tal que ele nos proíbe pensar em um ser do inacabado e nos permite pensar o ser (ultra-paradoxal) do contraditório. Pois esse devir a-físico é, antes de tudo, aquilo que normaliza a contradição, que o mau infinito precisamente camuflava.

A partir disso, somos conduzidos a sublinhar a originalidade de concepção hegeliana do processo teleológico. Esse processo não é mais ordenado, como em Aristóteles, à produção de uma obra, de um ergon finito. O que lhe dá o seu sentido não pode ser senão a supressão definitiva de uma oposição, a solução de uma crise. O que é, com efeito, uma crise? Um conflito tão original que seu advento impõe o "hēuleverement" dos pressupostos que o tornavam integrável no desenvolvimento no curso do - qual ele apareceu, - um conflito que não pode ser desenlaçado senão revolu- lucionando as condições que o engendraram. Assim compreendida, a crise é o paradigma do telos para o novo discurso teleológico: enquanto, na teleologia clássica, o templo construído e o organismo adulto eram os exemplos de telos que surgia de suas condições, a crise é o que melhor ilustra o telos enquanto ele anula as suas condições. É daqui, conceitualmen- te, que nasce a irreversibilidade da História: da anulação das condições antecedentes que é o signo da obtenção do telos. Assim, para que uma fi- gura do Espírito tenha estatuto histórico, para que ela traga uma infor- mação "espiritual" nova, é preciso que ela seja extensivamente superior às precedentes - e é por isso, precisa Hegel, que as outras figuras "ces- saram de ser". O que assegura a um povo um papel histórico, é o fato de deixar se desdobrar um conflito sem precedentes, sem equivalente, que re- jeta todos os outros no ultrapassado (razão pela qual é ridículo espe- rar lições da História).

Através disso, começamos a compreender como a dialética le-

- 6 -

va em conta a noção de progresso - progresso do qual a simples Círculo é um emblema tão pouco pertinente quanto seria a reta ilimitada. Se a dialética é destinada a mostrar que nenhuma forma de alteridade tem - consciência, então seu movimento é tão incompatível com uma passagem sem fim ao Outro (a reta) quanto com um circuito no qual o mesmo Outro sem fim reapareceria (a Círculo). - É em virtude do mesmo imperativo (a neutralização integral da alteridade) que a dialética deve conjurar tanto a progressão indefinida quanto o ciclo eterno. Nem progressão - nem ciclo... Seria tão fácil respeitar essas duas proibições? Como a - fastar simultaneamente o mau infinito linear e o Retorno do Mesmo? Que figura encontrar entre a rotação sempre semelhante e o acrescimento sem fim? E o que pode ser um devir não inacabável que, todavia, produziria sempre novidade?

B) a reutilização do conceito espinozista de Infinito - O Espírito é uma totalidade, mas uma totalidade que se manifesta em um "conjunto inesgotável", - que se experimenta através de uma operação - infinita. Daí o estatuto desconcertante da História enquanto movimento do Espírito : uma sucessão infinita que deve poder ser reconduzida a um todo, uma série sem fim que é, no entanto, o percurso de uma completude. Eis-nós em presença do mesmo paradoxo que Kant reencontra no 1 início da Dissertação de 1770, quando ele analisava a ideia de "totalidade absoluta" : como pensar a completude de uma série que não deve jamais ser acabada? o que poderia ser uma "série total"? Mostrar-se-a co-mo e porque Hegel rejeita a solução kantiana do paradoxo. Kant não quis ver que alguém já havia neutralizado a aporia que ele leva à sé-rio : Espinoza. E a insistência com a qual Hegel retorna ao conceito de infinito totalizador, exposta na famosa carta XII a Luis Meyer mos- tra suficientemente a importância que ele atribuiu a essa noção. A par- tir da análise de sua interpretação de Espinoza, pode-se compreender, acreditamos, como a História pode simultaneamente desdobrar-se confor- me a figura do Ciclo, mas em ciclos sempre diferentes.

Essa volta à raiz conceitual de Geschichte não tem outro objetivo senão demonstrar como a significação "História", em Hegel, é uma construção inteiramente onto-teológica, longe de indicar a irrup- ção do "concreto" na filosofia hegeliana. Logo, essa noção poderia - muito bem ser o último resquício - e o mais tenaz - da metafísica -

- 7 -

clássica. A contra-prova disso será dada na análise do Eterno Retorno - que deverá mostrar como Nietzsche, destruindo a Metafísica, através disso mesmo opõe-se ponto por ponto ao esquema hegeliano da História. Sob uma aparência inevitavelmente técnica, esse trabalho que é, no final - das contas, polémico, poderia conduzir à abordagem de temas sócio-poli-ticos mais concretos e sobretudo mais atuais do que poder-se-ia cre-dendo esse passeio arqueológico.

Lebrun sobre Schopenhauer, por *Maria Lucia Cacciola*

Diante do projeto de pesquisa apresentado por Gérard Lebrun ao Departamento de Filosofia em 1988, observamos que a leitura de Schopenhauer tem como fundo o esclarecimento da filosofia de Nietzsche a partir de um viés genético. Lebrun se recusa a classificar este último apenas como um crítico das “ideologias”, como um redutor das filosofias, tão só se contrapondo à linha dos saberes absolutos, mas afirma sua especificidade própria no fato de fazer dele um personagem da história da filosofia. Seu método filológico e o cunho das suas interpretações o retiram da rubrica dos meros críticos da filosofia como saber absoluto, o que marcaria seu parentesco com Schopenhauer.

Lebrun chama nossa atenção, em primeiro lugar, para uma outra vertente da herança kantiana, que se instaura em 1818 com o livro capital de Arthur Schopenhauer, o *Mundo como vontade e representação*, um livro *demodé*, que se contrapõe à corrente dominante na época em que foi publicado, o Idealismo Alemão. É essa outra tendência dos discípulos de Kant, e Schopenhauer sem dúvida se considerava um deles, por sinal o mais fiel, que leva o jovem Nietzsche, inspirado pelo seu “mestre” a dar uma nova versão de Kant: um Kant mais cético, mais relativista do que o Kant que costumamos ler nos seus intérpretes mais “abalizados”. A importância dessa pesquisa sobre Schopenhauer, leitor de Kant, está não só em enraizar Nietzsche na tradição kantiana, mas em mostrar as nuances do debate de Nietzsche com Schopenhauer, marcando a pertinência de sua contraposição para inserir sua “filosofia” na História da Filosofia. Apesar das matrizes nietzscheanas de seu estudo, Lebrun pretende dei-

xar claro a importância da filosofia de Schopenhauer, não mais um rival dos idealistas, mas o inaugurador de um pensamento que se contrapõe aos saberes absolutos dos pós-kantianos.

Esse plano de pesquisa, como confessa Lebrun, está ligado ao que ele chama de sua “leitura mais antiga” da *Crítica do Juízo*, especificamente à segunda parte de *Kant e o fim da metafísica*, intitulada “Nascimento dos temas”, onde se mostra como a filosofia e Kant descobre que, além dos objetos da Metafísica tradicional, outras “positividades” se incluem no seu saber. Por certo, há também neste livro uma leitura de certo modo desfavorável do filósofo de Frankfurt, que enfatiza seu desacordo com Kant, deslizando de algum modo para um Schopenhauer pré-crítico, como, por exemplo, no fato de conservar uma imagem antiquada do finalismo, como busca de um alvo pré-estabelecido, sem dar-se conta da nova concepção kantiana sobre a noção de “fim em si”, proposta na *Crítica do Juízo*. Já no projeto, tudo indica que estamos numa outra etapa do estudo de Schopenhauer, que passa a ser agora um autor fundamental para “quem quer compreender com precisão a economia do pensamento do século XIX.” A filosofia de Schopenhauer se alinha agora com a tradição crítica kantiana, embora se volte contra “os erros” do mestre no sentido de extirpar qualquer resíduo dogmático. Descurar a herança schopenhaueriana, ou melhor, o debate entre Nietzsche e Schopenhauer, significa para Lebrun, ver “Zaratustra como um meteoro aterrissando no século XIX”, a saber, pensar Nietzsche como apartado da tradição filosófica, em vez de um contestador dessa tradição, nela inserido.

Um dos pontos mais notáveis do projeto de Lebrun está, a nosso ver, em destituir o cristianismo do lugar central que ocupa nos estudos de Nietzsche. A “polêmica anticristã” perde o pri-

meiro posto, e tanto a vontade de potência como o dionisíaco deixam de ser vistos apenas como armas anticristãs. Lebrun aponta a crítica de Nietzsche a Schopenhauer por este não ter se liberado dos valores cristãos, apesar do seu ateísmo confesso, e ter caído por isso no desespero niilista dos que, por estarem ainda atados aos valores cristãos, veem na morte de Deus o abismo do sem sentido. A tônica na crítica nietzschiana é de fato o niilismo, como “elemento de vida a ser suportado e transgredido”. Ou seja, não são os valores da moral cristã em si mesmos, mas sua efetividade, o que produz o niilismo como fenômeno, transfigurando a apreciação do que é vida.

Como primeira preocupação de Lebrun em relação a Schopenhauer está o sentido inédito que ele dá à Metafísica, como encontrando sua fonte na experiência, e deixando de lado a transcendência e deixando de preocupar-se com o “sistema”, tal como o buscaram os pós-kantianos. Mais uma vez, somente penetrando o ineditismo do sentido da metafísica em Schopenhauer é que é possível entender a crítica à metafísica por Nietzsche.

O segundo ponto é a acusação de irracionalismo. De fato, há em Schopenhauer uma recusa à razão pura e seus derivados – o domínio do sujeito transcendental, a razão prática, a ilusão transcendental – que vem dar na originalidade de sua leitura de Kant (para onde sem dúvida, Nietzsche o segue). Essa leitura põe de lado qualquer intelectualismo e a fixação no caráter finito do homem. Deixando de lado esse privilégio da representação sobre a vontade, Schopenhauer teria levado à caricatura o traço que Foucault aponta como ruptura da representação em Kant, sem, no entanto, desviar-se para a desrazão ou liberar os monstros do inconsciente – numa alusão evidente aos que aproximam sem maiores sutilezas Schopenhauer de um Freud também mal

compreendido. A crise da representação surge no caráter específico da música, que expressa diretamente a vontade, o em si do fenômeno, sem representá-lo.

Por fim, no último trecho do percurso está a gênese do niilismo em que o sentido moral seria dado, não por um imperativo moral calcado no Decálogo, mas na “expressão da negação da Vontade” que permite ao homem ao invés de apenas debruçar-se sobre seu caráter finito, contrapor-se a esse *Urgrund*, a esse sem fundamento, a “essa contra-divindade cega e absurda”, “o diabo estúpido” que, para Nietzsche, surge no lugar de Deus. É a partir daí que a busca do sentido moral, mesmo num mundo sem Deus, torna-se para Nietzsche responsável pelo niilismo, tema que é confessadamente o centro da pesquisa de Lebrun.

Lebrun sobre a Fenomenologia, por Carlos Alberto de Moura

Antes de iniciar a pesquisa que resultaria no seu impressionante *Kant e o fim da metafísica*, Gérard Lebrun começou a preparar uma tese de doutorado que girava em torno da obra de Husserl. Para tanto, chegou até a frequentar cursos de lógica. Mas a mudança de assunto do doutorado não representou o fim de seu interesse pela fenomenologia, e as obras de Husserl foram percorridas por ele do começo ao fim. É o que atesta o pequeno “plano de trabalho” sobre a “situação da fenomenologia”, apresentado por ele ao Departamento de Filosofia em 1987. Um plano que se abre prometendo a contraposição entre duas interpretações da fenomenologia husserliana, aquelas de Merleau-Ponty e de Michel Foucault, em *As palavras e as coisas*. Contraposição à qual só se chegará plenamente depois de percorridos um bom número de temas clássicos da fenomenologia de Husserl, no caminho que se inicia com as *Investigações lógicas*, de 1901, e termina com a *Crise das ciências europeias* e a *Fenomenologia transcendental*, ambas de 1936. Os últimos tópicos do plano de trabalho tratam da fenomenologia em *As palavras e as coisas*. Mas não só. O roteiro também se propõe a analisar algumas das “noções-chave” do livro de Foucault, a partir da crítica que ali é dirigida à fenomenologia.

Se é assim, este plano de trabalho foi certamente a cozinha em que Lebrun preparou o ensaio intitulado “Note sur la phénoménologie dans *Les mots et les choses*”. Esse trabalho foi originalmente uma conferência, apresentada em congresso dedicado à filosofia de Foucault, que teve lugar em Paris, em

1988; e ganhou versão impressa em uma obra coletiva, publicada em 1989 (*Michel Foucault Philosophe*. Paris: Seuil).

O ensaio de Lebrun trata precisamente da “situação” da fenomenologia em *As palavras e as coisas*. Uma “situação” bastante desconfortável, para dizer o mínimo. Afinal, se a injúria a mais usual que Husserl dirigia aos seus opositores era tachá-los de “ingênuos”, a análise de Foucault resulta em apresentar a própria fenomenologia como uma filosofia destinada a uma ingenuidade “irremediável”, quer dizer, uma ingenuidade de direito e não apenas de fato. Este Foucault, reinserido no debate filosófico de seu tempo, terá três de suas teses complementares sobre a fenomenologia comentadas por Lebrun: 1) a fenomenologia não podia compreender a natureza do discurso clássico; 2) a fenomenologia não podia fazer justiça a Kant; 3) a fenomenologia se acreditava ser a retomada de um projeto filosófico muito antigo — a “fundação” platônica da ciência — quando ela era apenas uma notória “filha de seu tempo”.

Não tem qualquer cabimento resenhar aqui, em mal português, o texto de Lebrun, acessível a todos, em bom francês. Que se sublinhe apenas sua pirueta final, bem ao estilo de Lebrun no seu ofício de historiador da filosofia. Michel Foucault, crítico contumaz da fenomenologia, não permaneceria, no fundo, no fundo, preso ao seu veneno? Se Foucault manifestamente “rompe” com a fenomenologia, resta que, como sublinha Lebrun, a noção de “ruptura” é de manejo delicado em história da filosofia, e o Leibniz com quem a Crítica “rompe” permanece bem presente na obra de Kant. A suspeita de Lebrun é que poderia muito bem ser esse o caso da fenomenologia na obra de Foucault, e em seu ensaio ele aponta vários sinais desta nova “situação”, agora, a situação da “arqueologia”

de Foucault em relação às obsessões da fenomenologia de Husserl, que ela tacitamente ainda herdaria. Se for assim, o pequeno “plano de trabalho” de 1987 encontra aí seu grande final.